

*Leonard J. Pelka*

Polskie Towarzystwo Religioznawcze

## **Polskie wizje ukraińskiej ludowej mitologii niższej**

„(...) wynikają mity nie z jakiegoś nieporozumienia, zapomnienia, błędu w mowie, ale z błędów myśli nierozwiniętej, dzikiej, biorącej za realną przyczynę i skutek to, co tylko czasowo po sobie następuje, uogólniającej, co się w ścisłych zamyka granicach, przenoszącej ludzką wolę, myśl, siłę na otaczające przedmioty żywe i martwe, odnajdującej stosunki ludzkie na ziemi i niebie, dziecinnie i ciekawiej, i marzącej”.

Aleksander Brückner

„Bujną wyobraźnię posiada nasz lud, wytwory jego fantazji są bogate. Nie mając wykształcenia i nauki, zdrowym swym, chłopskim rozumem dochodzi do poznania potężnych zjawisk i sił w przyrodzie. Wytworzył więc w swym umyśle pojęcie świata duchów i zjawisk takie, jakie najwięcej przypadało mu do uczucia. Ożywił przeto całą przyrodę, we wszystkim widzi jakieś bóstwo, wszędzie walczy dobre bóstwo z »nieczystą siłą«”.

Kalistrat Dobrzański

Mitologia niższa prezentuje się jako ukształtowany zbiór mitów i podań o stosunkowo różnorodnych wyobrażeniach postaci półbogów, demonów bądź herosów. Funkcjonowanie danych postaci lokowane jest zasadniczo na obrzeżach panteonów poszczególnych systemów religijnych bądź w kręgach wierzeń pierwotnych lub sferze duchowej kultur ludowych. Dodać wszakże należy, że danym mianem określana jest również dziedzina etnoreligioznawstwa, która podejmuje badania skoncentrowane na danych mitach i podaniach. Zajmuje się ona zwłaszcza konstruowaniem sądów i hipotez dotyczących genezy, istoty, procesów rozwoju oraz przeobrażeń i obumierania ich bohaterów, jak też przejawów realizacji przypisywanych im funkcji. Natomiast przedmiotem omawianych rozważań jest dążenie do przywołania – zarejestrowanych na stronicach polskiej literatury etnograficznej i folklorystycznej – śladów obecności mitologii niższej postrzeganej wszakże w szerokim kontekście ludowej wizji świata ukraińskich wyobrażeń demonologicznych.

Poczynając od schyłku XVIII wieku podlegała ona, łącznie z wizją polskich wyobrażeń demonologicznych, stopniowemu zdomowieniu się w treściach wzmiankowanej literatury. Fakt ten znalazł również odnotowanie w specjalistycznych opracowaniach bibliograficznych<sup>1</sup>. Wypada jednak przyznać, iż zgromadzona w tym zakresie literatura w znacznym stopniu posiada raczej charakter dokumentacyjny i pod względem tematycznym skoncentrowana jest na analitycznie opisowej względnie historycznej stronie omawianej problematyki kultowej. Natomiast nie dysponujemy bardziej syntetycznymi opracowaniami, które w sposób rzeczowy, a zarazem krytyczny, ukazywałyby kwestie uwarunkowań genetyczno-historycznych, jak też strukturalno-funkcjonalnych implikacji socjo- i psychologicznych mechanizmów występowania owych zjawisk w życiu społecznym i rodzinnym, wierzeniach i obyczajowości ukraińskich środowisk wiejskich. Dodać należy, że stosunkowo podobnie naszkicowany został we wspomnianej literaturze również wizerunek naszych rodzimych wyobrażeń demonologicznych. Dany stan rzeczy w pewnym stopniu posiada swoje uzasadnienie już w samym fakcie, iż demonologia jawi się nam jako istotny, lecz równocześnie i stosunkowo silnie zróżnicowany element ludowej kultury duchowej. Można wprawdzie mówić o jej wyobrażeniach bardziej bądź mniej charakterystycznych dla poszczególnych wspólnot etnicznych. Na przykład Słowianie bardzo często wyobrażenia postaci demonologicznych określają wspólnym mianem: czartów, biesów czy sił nieczystych. Należy mniemać, że zapewne podobnie uważał też jeden z badaczy omawianej kwestii – Kalistrat Dobrzański – wypowiając pogląd, iż:

„Demonologia ukraińskiego ludu nie jest w całości oryginalnym wytworem jego; jest ona wspólnem dobrem wszystkich Słowian. Są jednak pojedyncze epizody i szczegóły, a nawet demony, jakie tylko lud ukraiński we własnej wyobraźni stworzył”<sup>2</sup>.

Wskazane powyżej zróżnicowania wewnętrzne wierzeń ludowych przejawiają się również wskutek wykazywania swoistej tendencji do określonych odniesień wobec współfunkcjonujących z nimi systemów religijnych. W interesującym nas przypadku dotyczą one w ogólności chrześcijaństwa, zaś w szczególności – wyznania prawosławnego i w pewnym stopniu także grekokatolickiego (unici). Konkretny przejaw zobiektywizowania się owych odniesień stanowi występowanie w ludowej formacji prawosławia i grekokatolicyzmu ukraińskiego, rudymentalnych form dwuwiały (двовіри) będącej produktem pewnej szczególnej interakcji. Z jednej strony, zarówno Cerkiew prawosławna, jak i Kościół grekokatolicki w procesie realizowanej chrystianizacji zmierzały do ukształtowania mentalności środowisk wiejskich w zgodności z preferowanymi wzorcami etyczno-religijnymi. Z drugiej zaś strony – indoktrynowane środowisko na wnoszonych zewnątrz wzorcach odciskało piętno rodzimej duchowości etnicznej, zwłaszcza w postaci wyobrażeń demonologicznych i czynności magicznych. Za przykład posłużyć tu mogą znaczne różnice ujawniające się przy wszelkich próbach porównań wyobrażenia diabła ukształtowanego w doktrynach prawosławia lub grekokatolicyzmu z wizerunkami czarta, biesa czy nieczystej siły wykreowanymi w wierze-

<sup>1</sup> Zob. F. Gawełek, *Bibliografia ludoznawstwa polskiego*, Kraków 1914; S. Bystron, *Bibliografia etnografii polskiej*, Kraków 1929; A. Hlebowicz, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1926–1933*, Łódź–Wrocław 1993; A. Andrulik, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1934–1939*, Łódź–Wrocław 1996; H. Bitner-Szewczykowa, *Materiały do bibliografii etnografii polskiej za lata 1945–1954*, suplement do „Ludu”, t. XLIII, 1958; M. Niewiadomska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961–1969*, Wrocław 1989 czy J. Kościelska, *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1986–1990*, Łódź–Wrocław 1996.

<sup>2</sup> [K. Dobrzański], *Demonologia ludu ukraińskiego*, rkp. b.d., Archiwum PTL, nr 158, s. 2.

niach ludowych. W tych ostatnich czart zajmuje nawet uprzywilejowane miejsce, albowiem „jest – jak pisze K. Dobrzański – niejako ośrodkiem świata duchów i upiorów, a zarazem stoi na ich czele, bo jest potężny i wszechwładny”<sup>3</sup>. Na żywotność, jak i na podłoże funkcjonowania pewnych elementów dwuwiary, zwłaszcza praktyk i myślenia magicznego, zwracał uwagę Stefan Czarnowski (1879–1937) w sporządzonej analizie religijności ludu polskiego<sup>4</sup>. Wzmiankowany akcent dwuwiary bardzo silnie osadzony jest również w ukraińskiej kulturze ludowej, w której odwołań do „(...) czarów używa się, aby zmienić bieg wydarzeń, dopomóc sobie, polepszyć swoją dolę”<sup>5</sup>. Przy czym za pomocników w uzyskaniu pozytywnych wyników owych praktyk magicznych najczęściej postrzegane były określone postacie ze świata demonów (domowyk czy chowaniec, a niekiedy i czart).

Zapoczątkowanie naukowych badań nad problematyką polskich, jak też i ukraińskich wierzeń ludowych – w tym także rozbudowanej sfery mitologii niższej – przypada zasadniczo na drugą połowę XIX i początek XX wieku<sup>6</sup>. Jednakże tendencje do ich podejmowania ujawniły się już znacznie wcześniej, bo na podłożu oświeceniowych, a następnie romantycznych idei, rozbudzających w społeczności polskiej – po utracie niepodległości – zainteresowanie tradycjami własnej przeszłości. Szczególnie żywe były one w odniesieniu do przedchrześcijańskiego okresu dziejów Słowiańszczyzny i jej życia duchowego. W tym to podkontekście prehistorycznym poszukiwano genezy rodzimej państwowości, a także rodowodu kultury narodowej. Przypuszczać należy, że znaczący wpływ na zaistniały stan rzeczy posiadały także: Vicowska teoria o ludowych źródłach duchowości narodu<sup>7</sup> i Herderowska koncepcja idei ducha narodu, jak też związane z nią przewidywania wielkiej przyszłości narodów słowiańskich<sup>8</sup>. Bardzo bowiem zbliżone do nich idee odnajdujemy w opracowanym przez Hugo Kołłątaja (1759–1812) tzw. Dokumencie Ołomunieckim (1802). Ma w nim miejsce m.in. postulat:

„Miasta wielkie i ludzie majątni mało się od siebie różnią w całej Europie. Chcąc atoli szukać w obyczajach naszych o tradycjach początkowych ich podobieństwa do dawnych ludów, trzeba poznać obyczaje pospólstwa”<sup>9</sup>.

Natomiast już w trzy lata później Uniwersytet Wileński ogłosił ankietę: *Punkta do zbierania postrzeżeń i wiadomości w przedmiotach fizycznych (...) obejmujące czary, medycynę, wróżbiarstwo i niektóre podania*<sup>10</sup>. Trzeba wszakże przyznać, iż do powstania listopadowego odzew społeczny na wzmiankowane apele był stosunkowo nikły i przejawiał się zwłaszcza w drobnych i często anonimowych artykułach ukazujących się na łamach wychodzących wówczas czasopism. Zawartość wielu z tych publikacji

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* [w:] *Dziela*, t. 1, *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 88–107.

<sup>5</sup> J. Falkowski, B. Pasznyi, *Kultura duchowa* [w:] *Na pograniczu lemkowski-bojkowskim*, Lwów 1935, s. 87.

<sup>6</sup> Szersze omówienie: *Historia etnografii polskiej*, praca zbior., Wrocław 1975, s. 39–89; A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1877, s. 323–352; 3.E. Болтарович, *Україна в дослідженнях польських етнографів XIX в.*, Kijów 1976.

<sup>7</sup> G.B. Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura della nazioni*, 1725.

<sup>8</sup> J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784.

<sup>9</sup> H. Kołłątaj, *List do Maya* [w pr. zbior.] *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej*, Warszawa 1906, t. 1, s. 91.

<sup>10</sup> J. Kamocki, *Przegląd kwestionariuszy etnograficznych wydanych w języku polskim*, Poznań 1953, s. 7.

spożytkowana została w dziele Łukasza Gołębiowskiego (1783–1849) *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*. W pracy tej znalazła również miejsce prezentacja wielu drobnych elementów polskich i ukraińskich wierzeń demonologicznych. Postrzegać ją także wypada jako pewnego rodzaju podsumowanie pierwszego i zarazem bardzo chaotycznego czasokresu ich zbieractwa<sup>11</sup>. Wspomnieć jeszcze warto, że pierwsza polska monografia etnograficzna, jaka ukazała się we Lwowie w 1811 roku, w znacznej części dotyczyła problematyki ukraiноznawczej. Była to mało na ogół znana praca Ignacego Lubicz-Czerwińskiego (1769–1834) *Okolica zadniestrzka między Stryjem i Łomnicą czyli opis ziemi i dawnych klęsk lub odmian tej okolicy...*

Równoległe z rozwojem refleksji nad mitologią słowiańską<sup>12</sup> podejmowane były indywidualne działania badawcze polegające głównie na zbieraniu i opisywaniu wątków wierzeniowych, jakie przechowały się w kulturze ludowej. Za prekursora tych działań uważany jest Zorian Dołęga Chodakowski (Adam Czarnocki, 1784–1825), który, propagując hasła wiary w lud, głosił:

„Trzeba pójść i zniżyć się pod strzechę wieśniaka, tam w dymie wznoszącym się nad głowami snują się jeszcze stare obrzędy, nucą się dawne śpiewy i wśród płasów prostoty odzywają się imiona bogów zapomnianych”<sup>13</sup>.

Drogą przez niego wskazaną kroczył również Kazimierz Władysław Wójcicki (1805–1879), autor pierwszego zbioru podań wierzeniowych<sup>14</sup>, wśród których znalazło się 5 wątków o rodowodzie ukraińskim (*Dżuma. Homen. Rusalki. Latawiec i Strzyga*)<sup>15</sup>. Analogiczny zbiór klechd i legend opracował Lucjan Siemiński (1809–1877)<sup>16</sup>, w którym również zawarte zostały liczne wątki ukraińskich opowieści wierzeniowych (*Czarownica. Djabeł. Dżuma. Homen. Latawiec. Leleki. Miawki. Upior. Wil i Wróżka*). Natomiast Ryszard Berwiński (1810–1879), zainspirowany pracą niemieckiego prawnika W. Soldana<sup>17</sup>, w 1854 roku opublikował *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*. Jest to praca zawierająca w polskiej literaturze etnograficznej pierwszą krytyczną prezentację wątków wierzeniowych obecnych w twórczości ludowej i w pewnym stopniu dotyczących także wierzeń ludu ukraińskiego. We wstępie sam autor określił istotę dzieła jako „poszukiwania, badania i postrzeżenia” dotyczące zwłaszcza

„(...) guseł, przesądów, zabobonów i czarów; dochodzą ich początku i źródła; śledzą przyczyn nie tylko ich rozkrzewienia i rozpowszechnienia się między ludem naszym, ale nadto i obłądnej jego

<sup>11</sup> Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830, s. 153–170.

<sup>12</sup> J. Lelewel, *Batwochwalstwo Słowian*, Poznań 1835; tenże: *Część batwochwalcza Słowian i Polski*, Poznań 1855; J. Radwański, *Nieco o mitologii polskiej i słowiańskiej w ogóle*, Kraków 1862 czy J. Szyk, *Słowiańscy bogowie*, Warszawa 1865. Nie sposób pominąć tu pracy B.F. Trentowskiego, *Bożyca lub Teozofia*, cz. 3: *Wiara słowiańska lub etyka piastująca wszechświat*. Jej fragmenty opublikowano dopiero w 1965 r. na łamach „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 11, s. 225–258.

<sup>13</sup> Z. Dołęga-Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, Warszawa 1964, s. 24–25.

<sup>14</sup> K.W. Wójcicki, *Klechdy. Starożytnie podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa 1837.

<sup>15</sup> Tamże, wyd. III, Warszawa 1981, s. 125–127, 267–277, 279–281 i 284–286.

<sup>16</sup> L. Siemiński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Poznań 1845.

<sup>17</sup> W.G. Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, Berlin 1843 [udowodnienie tezy, iż geneza wierzeń tkwi w inkwizycyjnych prześladowaniach czarownic].

wiary w (...) demoniczne istoty (...); zajmuje się krytycznym roztrząsaniem historycznego tych stworzeń pochodzenia"<sup>18</sup>.

Dane badania oparł na elementach najbardziej dogodnych do uchwycenia i określił je mianem żywiołów, jakimi są „przesady, zabobony, gusła i wiara ludu naszego w przeróżne demony i za ich pośrednictwem dokonywane nadprzyrodzone zjawiska czyli czary”<sup>19</sup>.

Dopiero wszakże pojawienie się pod koniec XIX wieku naukowych periodyków specjalistycznych: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (1877–1895, 18 tomów), „Wisła” (1887–1916, 20 tomów), „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (1896–1919, 14 tomów) oraz wydawany od 1895 roku „Lud”, stworzyło nowe możliwości badawcze w postaci organizacyjnego ujęcia amatorskiego ruchu ludoznawczego oraz wyłaniania się etnografii jako samoistnej dyscypliny naukowej. Z wydawnictwami tymi nawiązała współpracę również grupa ukraińskich etnografów i folklorystów: Iwan Franko, Włodzimierz Hniatuk, Iwan Kolessa, Olga Roszkiewicz-Franko czy Włodzimierz Szuchewycz i inni. Już w pierwszym tomie „Ludu” został opublikowany tekst wystąpienia Iwana Franko (1856–1919) wygłoszonego na inauguracyjnym posiedzeniu nowo powstałego we Lwowie – Towarzystwa Ludoznawczego, którego był jednym z organizatorów. W wystąpieniu tym m.in. nakreślona została wizja koncepcji odtwarzania obrazu dawnych wierzeń słowiańskich na podstawie badania ich rudymentów tkwiących w kulturze ludowej<sup>20</sup>. W roczniku tym znalazł się również kolejny już apel nawołujący do zbierania w terenie dokumentacji etnograficznej, z równoczesnym zaakcentowaniem szczególnego w tym względzie znaczenia danych dotyczących wierzeń, obyczajów i obrzędów. Zasadnym komentarzem do owego apelu stała się publikacja A. Strzeleckiego omawiająca formy i metody prowadzenia badań terenowych, jak również sposoby uzyskiwania dokumentacji faktograficznej<sup>21</sup>. Działania te w znacznym stopniu przyczyniły się do publikowania, na łamach wzmiankowanych periodyków, różnorodnych studiów i rozpraw z zakresu magii, czarownictwa, znachorstwa i demonologii<sup>22</sup>. Na zasygnalizowanym podłożu rozwoju zainteresowań wierzeniami ludowymi i mitologią słowiańską wykrystalizowały się też zręby badań religioznawczych<sup>23</sup>.

Opracowania etnograficzne w dziedzinie wierzeń ludowych, jakie ukazały się na przestrzeni od lat 90. XIX wieku do powstania II Rzeczypospolitej zawrzeć możemy w ramach dwu zasadniczych grup:

1. Artykułów i rozpraw o charakterze wybitnie przyczynkarskim, w treści których podejmowano określone wątki wierzeń ludowych zarówno w aspekcie ogólnopoznaw-

<sup>18</sup> R. Berwiński, *Studia o guslach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, wyd. 2 pod zmienionym tytułem, Poznań 1862, s. XVII–XVIII.

<sup>19</sup> Tamże, t. 1, s. 68.

<sup>20</sup> I. Franko, *Najnowsze prądy w ludoznawstwie*, „Lud”, 1895, t. I, s. 4–16.

<sup>21</sup> A. Strzelecki, *Ludoznawstwo i zbieranie materiałów ludoznawczych*, Kraków 1895.

<sup>22</sup> Zob. H. Swienko, *Bibliografia prac etnograficznych zawierających problematykę religioznawczą w kwartalniku „Lud” za lata 1895–1956*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1960, nr 2, s. 67–70; tenże: *Materiały do bibliografii religioznawczej. Zestawienie rozpraw i artykułów za czas 1887–1917 opublikowanych w „Wiśle” organie geograficzno-etnograficznym*, tamże, 1961, nr 4, s. 80–85.

<sup>23</sup> Zob. M. Nowaczyk, *Religioznawstwo polskie* [w pr. zb.] *Ilustrowana encyklopedia religii świata*, Poznań 2002, s. 535–536; H. Hoffmann, *Religioznawstwo w Polsce* [w haśle] *Religioznawstwo* [w pr. zb.] *Religia. Encyklopedia*, Warszawa 2003, t. 8, s. 435–437.

czym, jak i pod kątem zasadności ich funkcjonowania – zwłaszcza w kategoriach aksjologicznych – w życiu określonej społeczności wiejskiej.

2. Opracowań monograficznych o charakterze bardziej ogólnym, szerszym pod względem zakresu tematycznego, a powstałych na podstawie materiału faktograficznego zebranego na obszarze badanej miejscowości czy nawet regionu. Problematyka wierzeń ludowych stanowiła w nich tylko jeden z elementów składowych całości i tym samym podporządkowana była szerzej pojętemu założeniu – odtworzenia możliwie pełnego obrazu życia badanej społeczności wiejskiej.

Omawiając dany okres, nie sposób pominąć milczeniem faktu, że rysem charakterystycznym obu wymienionych grup publikacji było fragmentaryczne ujmowanie problematyki omawianych wierzeń demonologicznych, jak również niepełne dostrzeganie ich szerokiego kontekstu społeczno-historycznego, a zwłaszcza relacji zachodzących pomiędzy procesami kulturowymi a warunkami bytu i produkcji materialnej. Bezasadnym wszakże uproszczeniem byłoby przyjęcie założenia, iż całe ówczesne piśmiennictwo polskie z zakresu ludowego mitoznawstwa posiadało taki właśnie charakter. Za przykład inności posłużyć tu mogą publikacje Jana Aleksandra Karłowicza (1836–1903) – przedstawiciela nurtu ewolucjonistycznego w etnografii, jak również czołowego inicjatora badań religioznawczych w Polsce. Mówiąc zaś o początkach badań sfery duchowości ludowej, nie sposób też pominąć osoby Oskara Kolberga (1814–1890), który – jak to stwierdziła Anna Kutrzeba-Pojnarowa – tworzył „(...) to, czego chciał Kołłątaj: systematyczny opis kultury ludowej”<sup>24</sup>, a tym samym stworzył podwaliny dla naukowego folkloru i etnografii ziem dawnej Rzeczypospolitej. Jego bowiem monografie regionalne ukazujące się na przestrzeni lat 1866–1910 złożyły się na monumentalne dzieło pt. *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabobony, pieśni, muzyka i tańce*. Stanowi ono skarbnicę wiedzy nie tylko o naszej kulturze ludowej, ale również o litewskiej, białoruskiej i ukraińskiej oraz o funkcjonujących w jej ramach wierzeniach o demonach. Do zawartej w tym dziele dokumentacji odwołują się niemal wszyscy badacze polskiej i słowiańskiej kultury ludowej. Wspomnieć należy, że w prowadzonych pracach badawczych Kolberg, podobnie jak Berwiński, bardzo mocno eksponował problematykę kultury duchowej. Dopiero jednak w 1961 roku zapoczątkowano, z inicjatywy Józefa Burszty, wydawanie pełnej (łącznie z komentarzami liczącej 80 tomów) edycji i częściowo reedycji *Dzieł wszystkich* O. Kolberga.

Zasadnym jest aktualnie zadanie pytania o miejsce i zakres występowania problematyki ukraińskich wierzeń demonologicznych w tym pierwszym okresie kształtowania się i rozwoju etnografii polskiej? Otóż stosunkowo bogato reprezentowana ona była na łamach wydawnictw Akademii Umiejętności (ZWAK czy MAAE), Towarzystwa Ludoznawczego („Lud”), jak również wielu czasopism lokalnych („Ateneum”, „Gazeta Narodowa”, „Tygodnik Ilustrowany”, „Biblioteka Warszawska” czy „Gazeta Lwowska”). Możliwe więc staje się dzięki temu prześledzenie dróg kształtowania się i rozwoju procesu obecności omawianej problematyki w polskiej refleksji naukowej.

Pierwsza polska monografia ludu ukraińskiego napisana przez Antoniego Nowosielskiego (Marcinkowskiego 1823–1880) określała łącznie całą demonologię ludową ogólnym pojęciem „nieczystej siły”.

<sup>24</sup> A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*, Kraków 1948, s. 14.

„Lud Ukraiński jest zabobonny, – jak pisał Nowosielski – ciągle ma na ustach przekleństwa i imię czarta, którego ma kilka nazw. Mnóstwo też pomiędzy gminem krąży powiastek o psotach tyśiącznych, jakie płata nieczysta siła. Mieszkanie diabła, wedle wiary ludu, są błota, trzęsawiska, kępiny zarosłe sitowiem, łożą i oczeretem (kuszyna). Oprócz tego diabeł obiera sobie często siedlisko w wierzbach, jako drzewach rosnących na miejscach niskich”<sup>25</sup>.

W pierwszym wszakże rzędzie należy wskazać na podejmowane próby tworzenia swoistych regionalnych panteonów demonologicznych. Jedną z nich było przedstawienie demonologii pow. Czechryńskiego sporządzone przez Andrzeja Podbereckiego. Z treści zebranych baśni i opowieści dokonał wydzielenia takich to czterech kręgów jej wyobrażeń: *widma i duchy (mauki, łoskotki i skarby, duszałki, domowyk); zmory i upiory (perelesnyki i obojasnyki, czuma, cholera, wilkołak); wiedźmy oraz biesy, mary i nocne omroki*. Wszystkie te grupy określił – podobnie jak Nowosielski – wspólnym mianem „nieczystej siły”, co znajdowało swoiste uzasadnienie w takim to fragmencie jednego z opowiadań:

„(...) u nas jak kręci w stepie trąbą pod obłoki i kopiec siana unosi, to my wiemy, że to (...) »nieczysta siła« kręci wichrem... A uśmierzyć go można tylko poświęconym nożem, którym siedem lat paschę krajano. Uderzywszy tym nożem we środek wichru, to na nożu znajdzie się krew, a wicher ustanie w mgnieniu. Jest nieczysta siła, jest i sposób na nieczystą siłę ... Jest osikowy kolek na upiora, jest rzemyk na wied'mę, a pietuch carik na diabła, żeby do domu nie chodził. Carik jeszcze w jajku siedząc kwili i z tego można go poznać. Gdy wyrośnie przywódca to śmiały i silny; wszystkie pietuchy jego boją się. On pierwszy śpiewa o północy, a gdzie on jest między kurami, tam diabeł nie dostąpi. Grzech go rznać (...) Tak samo z rzemieniem na wied'my (...) Kiedy dziecko dorośnie lat siedem, to trzeba mu na oczkur mocny rzemyk, ażeby siedem lat drugich wynosiło na sobie. Takim dopiero paskiem, jak ujmiesz choć wied'mę, choć nawet samego diabła, to już, wybaczą, nie puści”<sup>26</sup>.

Najwięcej zaś uwagi, w swoim opracowaniu (ponad 50% tekstu) poświęcił on postaciom wiedźm. Wyróżniał ich dwa rodzaje: kobiety będące wiedźmami już z faktu urodzenia (najczęściej silnie owłosione na całym ciele i posiadające ogonek) oraz mogące dostąpić „zaszczytu” zostania nimi. Najlepszymi kandydatkami ku temu były szczególnie dojarki (specjalistki od udoju krów i urządzania mleczywa) oraz wybitnie złośliwe i złe niewiasty.

„Wied'my bywają rozmaite, ale najszkodliwsze z nich są bez ogonków, nierodzone (...) Te albo trują ludzi, albo obces rzucają się i kaleczą”<sup>27</sup>.

Ich przeciwieństwo stanowić miały wróżki – najczęściej niewiasty starsze i samotne – w kręgu których wyróżniano: szeptuchy czyli „wiedzące” oraz znachorki, czyli „zamawiające”. Pierwsze z nich służyły radą, a także pomagały poprzez określone zaklęcia w rozwiązywaniu wszelakich kłopotów życiowych. Drugie zaś leczyły różne dolegliwości poprzez zamawiania i kurację ziołami, jakie były zbierane zwykle 10 maja na tzw. „Semena Zołota”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> A. Nowosielski, *Lud ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabobony, obrzędy, zwyczaje, przysłowia, zagadki, zamawiania, sekreta lekarskie, ubiory, tańce, gry itp.*, nakł. i druk Teofila Glucksberga, Wilno 1887, t. II, s. 27.

<sup>26</sup> A. Podbereski, *Materijaty do demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiecie Czechryńskim*, ZWAK, t. IV, 1880, s. 3–4.

<sup>27</sup> Tamże, s. 38.

<sup>28</sup> W. Piotrowski, *Kult wrózek i znachorek na Ukrainie*, „Ziemia”, 1913, t. 4, s. 559–561; S. Piotrowski, *Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu*, „Lud”, t. XIII, 1907, s. 118–129 i 216–232.

Z kolei w monografii ludu peczeniżyńskiego Józefa Schnaidera zaprezentowane zostały takie wyobrażenia demonologiczne:

a) Demony: *boginki*, *niauki* (*małfy*), czyli miejscowe *rusalki*, na cześć których obchodzone jest święto „Rozyhry”; *stradcz*e będące duszami dzieci zgładzonych po urodzeniu przez matkę i które jako ruchome żarzące się iskiery odbywają dziewięcioletnią wędrówkę po świecie; *potopłynyki*, tj. dusze topielców pojawiające się o północy porze w stawach jeziorach i rzekach.

b) Półdemony, czyli ludzie, którzy jak: *misiecznyki* ulegają każdego miesiąca zmianie płci (raz są mężczyznami, a raz kobietami); *łysi*, którzy utracili włosy w konsekwencji uprzedniej przemiany, na pewien czas, w wilki i byli wtedy *wowkunami* (wilkołakami); *upyry* (upiory) posiadają ogonki („kustryki”) i obdarzeni są tajemną zdolnością przewidywania przyszłości, natomiast po śmierci ich dusze zagrażają żywym ludziom; *czarownicy* i *czarownice* dysponują pewną nadzwyczajną mocą działania na niekorzyść innych ludzi; *wid'my* odbierają krowom mleko; *wróźbici* i *wróźki* odstaniają przyszłość innych ludzi z rozłożonych kart, ręki, bądź określonych przedmiotów; *prymiwnyki* i *prymiwci* to, inaczej mówiąc, znachorzy i znachorki. I nieznajdający miejsca w obu przedstawionych kręgach – *inkluz*, czyli demoniczna moneta posiadająca właściwość przyciągania od innych ludzi pieniędzy do swojego posiadacza<sup>29</sup>.

Nieco zmienione wizje niektórych osobników półdemonicznych nakreślił Antoni Siewiński. W świetle bowiem uzyskanych przez niego wiadomości *miesięcznikami* mieli być ludzie, na których zachowania szczególnie oddziałuje pełnia księżyca. Wówczas to, będąc w stanie snu równocześnie

„(...) wychodzą na podwórzę, na ulicę i wylazą na najwyższe szczyty domów, kościołów (...) a potem złączą i idą do łóżka. Rano o niczem nie wiedzą”<sup>30</sup>.

Autor powyższej relacji należał do szerokiego w tym czasie kręgu tzw. etnografów-amatorów podobnie jak m.in.:

– Józefa Moszyńska (1820–1897) – właścicielka posiadłości ziemskich na Wołyniu i Podolu – autorka kilku opracowań dotyczących okolic Białejcerkwi. W jednym z nich zamieściła zbiór 36 bajek głównie wierzeniowych<sup>31</sup>, z których znaczną większość przekazała jej Hapka Carenkowa bardzo „(...) sławna w całej okolicy specjalistka bajarka, wielce poszukiwana w zimie po wszystkich wieczornicach”<sup>32</sup>.

– Zofia Rokossowska – również posiadaczka ziemska z Wołynia. Problematyce wierzeniowej poświęciła dwa opracowania, z których jedno oparte zostało na 227 zebranych informacjach terenowych, a drugie zawierało przekaz ok. 90 tekstów podań i bajek o treściach wierzeniowych i historycznych<sup>33</sup>. Znaczna część zebranego przez

<sup>29</sup> J. Schnaider, *Wierzenia, gusła, przesady i sny* [w:] *Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny*, „Lud”, t. XII, 1907, s. 112–117.

<sup>30</sup> A. Siewiński, *Wierzenia o chowańcu, farmazonach, planetnikach, miesięcznikach i błędach*, „Lud”, t. II, 1896, s. 255.

<sup>31</sup> J. Moszyńska, *Bajki i zagadki ludu ukraińskiego*, ZWAK, t. 9, 1885, s. 73–172.

<sup>32</sup> Tamże, s. 160.

<sup>33</sup> Z. Rokossowska, *O świecie roślinnym. Wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu w Jurkowszczyźnie*, ZWAK, t. 13, 1889, s. 163–199; też: *Bajki [skazki, kaszi] ze wsi Jurkowszczyzna [pow. zwiahelskiego, gub. wołyńskiej]*, MAAE, t. 2, 1897, s. 14–118.



nią materiału została następnie opracowana i opublikowana przez Izydora Kopernickiego (1825–1891)<sup>34</sup>.

Wspomnieć jeszcze należy o dwóch opracowaniach, w treściach których zawarte zostały ważne elementy charakterystyk dość szczególnych demonów: *śmierci* i *diabła*. Julian Talko-Hryniewicz (1860–1936) w *Zarysie lecznictwa ludowego na Rusi Południowej* jeden z rozdziałów poświęcił przesądom i wierzeniom związanym ze zjawiskiem śmierci. Dla naszych rozważań szczególnie istotną jest wzmiankowana tu kwestia personifikacji wyobrażenia demona śmierci. W danym przedmiocie autor podaje:

„W różnych miejscowościach Rusi, lud rozmaicie uosabia sobie śmierć, jako symbol zniszczenia wszystkiego co żyje (...) przedstawiają ją sobie w postaci suchej staruszki z wielkimi zębami, z wychudzonymi rękami i nogami, z kosą i rydlem (...) jako kobietę w białej koszuli, z rozpuszczonymi włosami, niewidocznie wyjmującą z człowieka duszę” względnie „(...) w postaci szkieletu z kosą w ręku”<sup>35</sup>.

Natomiast Michał Żmigrodzki w szkicu *Theogonia i Kosmografia ludu Ukrainy* wiele miejsca poświęcił biblijno-mitologicznej wizji diabła osadzonego w kontekście ukraińskich opowieści ludowych. W ich świetle

„(...) dyabeł istniał już przed stworzeniem świata. Świat się uformował z wody, a właśnie w jej pianie przebywał dyabeł. Bóg ujrawszy go, wziął do nieba (...) Ów pierwszy dyabeł, Satanail, wziął nawet udział w stworzeniu ziemi (...) Satanail jest zawsze przedstawiany jako istota początkowo dobra i na usługach Boga, lecz następnie upadła i wrogiem stała się Boga”<sup>36</sup>.

Na analogiczną wersję podania o pradiable określanym wprawdzie mianem *Arydynka* natrafiamy z kolei również i we współczesnych opracowaniach ludowej mitologii huculskiej<sup>37</sup>.

Najbogatsza – z omawianego okresu – prezentacja ukraińskiego świata demonów i półdemonów zapisana została w kolbergowskich monografiach regionalnych Wołynia, Podola, Rusi Czerwonej bądź Karpackiej i innych. Zawarte w nich zostały również materiały z omawianych już uprzednio publikacji. Z zamieszczonych w owych monografiach opisów wyłania się następujący zespół wyobrażeń demonologicznych: *bohy-nia*, *diabeł* (*czart*, *zły duch*), *dido*, *latawica*, *lišna*, *majki* (*mawki*, *miawki*, *nejki*, *nauka*), *mór* (*dżuma*, *zaraza*), *rachmanyn*, *stradcz*, *śmierć*, *upior* (*upyr*, *upyrz*), *wiedźma* (*wid'ma*, *czarownica*), *wołkun* (*wovkun*, *wołkułak*).

W wymienionym kręgu demonów i półdemonów poczesna pozycja przypisana została przez Kolberga, analogicznie jak wyrażone to było przez innych autorów, postaci *czarta*. On to bowiem „(...) nie lęka się nikogo prócz Boga, krzyża i święconej wody”<sup>38</sup>. Jego rodowód wywiedziony tu został z mitycznego faktu, iż

„(...) złe duchy pospadały na ziemię z nieba, z kropel i oparów wodnych, i że gdzie który spadł (...) tam też przebywa ciągle i ludziom bezkarnie i wedle woli rozmaite figle płata”.

<sup>34</sup> I. Kopernicki, *Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez p. Zofię Rokossowską we wsi Jurkowszczyzna w pow. zwiahelskim*, ZWAK, t. 11, 1887, s. 130–228.

<sup>35</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Śmierć [w:] Zarys lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*, Kraków 1893, s. 411–412.

<sup>36</sup> M. Żmigrodzki, *Ukraina. Theogonia i Kosmografia ludu Ukrainy*, „Lud”, t. II, 1896, s. 422–424.

<sup>37</sup> Zob. U. Kałita, B. Bracha (opr.), *Mitologia huculska. Opowieści Huculów z Żabiego, Hołow, Jaworowa, Roztok i Berwinkowej*, Oficyna Wydaw. pw. św. Mikołaja, Lublin 1992, s. 6–17 (adaptacja *Opowieści Huculów* z pracy W. Szuchewicza, *Huculsczyzna*, t. IV, Lwów 1908); O. Hnatiuk (opr.), *Wiedźmy, czarty i święci Huculsczyzny. Mity i legendy*, Wydaw. Tyrsa Sp. z o.o., Warszawa 1997, s. 5–12.

<sup>38</sup> O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 31: *Pokucie*, cz. III, PTL-LSW-PWM, Wrocław 1963, s. 86.

Mimo to, jak głoszą opowieści ludowe, na Ukrainie nie brakowało nigdy ludzi,

„(...) którzy czarta szukają, z czartem sojusz zawierają, a mianowicie zapisują mu swoją duszę (...) za co znów zobowiązuje się czart służyć im za życia i na zawołanie zaspakajać ich potrzeby”<sup>39</sup>.

Wyobrażeniami demonologicznymi także legitymującymi się stosunkowo szerokim zasięgiem występowania jawią się wszelakiego rodzaju *majki*, *mawki*, *miawki*, *nauki* lub *nejki*. Zbudziły one wszakże pewne kontrowersje wśród badaczy. Jak podaje Kolberg, niektórzy z nich nadawali danym wyobrażeniom miano *rusalek ukraińskich* (np. J. Wagilewicz) zaś inni (np. K.W. Wójcicki) postrzegali je „zabytkiem dawnych rusalek słowiańskich”<sup>40</sup>. Do danych poglądów przychylił się również Witold Klinger (1875–1962). Uważał on, że w wierzeniach ludu ukraińskiego obecne są zarówno *rusalki* polne i leśne, jak i „rzeczne czy jeziorne, których żywiołem jest woda, a które mają powstawać z dzieci utopionych i bez chrztu zmarłych i z dziewic, przedwcześnie lub gwałtownie ze świata zeszyłych”<sup>41</sup>. Faktycznie więc jest to grupa wyobrażeń dość zróżnicowanych, co zwłaszcza wyraziście przedstawia dokumentacja z terenu Pokucia. Znajdujemy w niej takie informacje:

„Niauki są to, według jednych, zmarłe dzieci nieochrzczone, według innych, Ditki (diabełki). Są one małe jak kotki (...). Podania ludowe (...) mówią nam o Majkach, wesółch tanecznicach ongi nad polami i trzodą opiekę mających – że one i dziś pływają po miłych im majdanach, czyli miejscach gier ludowych z czasów poganizmu (...) wesole i rozpustne istoty, jakimi są Majki czy Mawki, (...) którym owszem częstokroć ludzie opiekę i obfitość na polach i w stadach zawdzięczają (...) Majki mają wzrost smukły, twarz okrągłą, długie na plecy spuszczone warkocz (...), zgrabne i ładne, pełne są ujmującego powabu. Szaty cienkie, przejryste, niedbale spływają po wątych ich członkach (...) nader już rzadko posłyszeć można o poufalem Majek obcowaniu z ludźmi; najczęściej tylko, że w nocy len komu podkradły i kądziel przędzy”<sup>42</sup>.

Dla Hucułów:

„Nauka jest to leśna dziewczica; jelenie stanowią jej trzodę, którą ona pasie w księżycowe noce. Na pełni Nauki zawodzą tany na połoninie, naokoło wybranego krzaka”<sup>43</sup>.

Zaś dla Bojków „Miawki (albo) mauki (to) rusalki górskie”<sup>44</sup>. Inne huculskie demony kobiece, to: *lišna* i *latawica*. Obie miały niekiedy ukazywać się pod postaciami pięknych młodych dziewczyn. Jednak pierwsza z nich występowała głównie jako niewidzialna istota duchowa towarzysząca wybranym przez siebie ludziom, którym też w szczególnych sytuacjach „(...) daje rady, przyczynia bogactwa, ale taki człowiek zaczyna być chorowity i z wyniszczenia umiera”<sup>45</sup>. Natomiast *latawice* uwodziły zwłaszcza młode dziewczyny, doprowadzały je do szalu namiętności i powodowały „(...) że więdnąć, schnąć, wreszcie umierać w ich objęciach muszą”<sup>46</sup>. Na terenach Rusi Czerwonej wierzono w szkodliwe demony żeńskie zwane *bohyniami*. Im to przypisywana była „specjalność” porywania niemowląt (zwłaszcza nieochrzczonych) i podrzucania

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 97.

<sup>41</sup> W. Klinger, *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, PTL, Lublin–Kraków 1949, s. 16.

<sup>42</sup> O. Kolberg, dz.cyt., t. 31, s. 96–99.

<sup>43</sup> Tamże, t. 55: *Ruś Karpacka*, 1971, cz. II, s. 426.

<sup>44</sup> Tamże, t. 51: *Sanockie-Krośnieńskie*, 1973, cz. III, s. 30.

<sup>45</sup> Tamże, t. 55, s. 426.

<sup>46</sup> Tamże, t. 31, s. 103.

w ich miejsce *widmina*, czyli własnego niemowlęcia, które było z wyglądu „brzydkie, chude, mające niezmierny apetyt. Ssie ono ustawicznie, wskutek czego nieszczęsna matka traci swe siły i umiera”. Bohynie wyobrażano sobie pod postacią dojrzałej kobiety „z włosami długimi, rozpuszczonymi, sięgającymi aż do pięt, a piersi mają tak duże, że je na barki zarzucają; stopy mają kurze”<sup>47</sup>. Odrębna grupa demonów żeńskich stanowiła personifikację wszelkich epidemii masowych i chorób zakaźnych. Nazywano je różnie: *dzuma*, *morowa kobieta*, *morowa zaraza*, *mór*, *powietrze*. W świetle wyobrażeń ludowych taka *morowa kobieta* odziana w białe szaty napotkanym mężczyzną:

„(...) każe się nosić. Temu, który ją dźwiga nic nie szkodzi, choć wsi całe i miasta trupami zalegają (...) Na Podolu morowa niewiasta siedząc na wysokim wozie, otoczona gromadą mar i wiedmów, objezdżała ziemię. Taki orszak zwano Homen. Za zbliżeniem jej, koguty chrypiły, psy nie szczekały, gdy poczuły morowa niewiastę, leącą z całą czeredą swoją”<sup>48</sup>.

Wspomnieć jeszcze należy o wyobrażeniu dość szczególnego demona *Dido* (*Diducha*). Jest on pojmowany jako:

„(...) istota opiekuńcza, acz przytem wielce dziwaczna, przebywa zwykle w brzozowym krzaku. Wedle podań ludu, postać Dida (...) jest niezgrabna i nieruchawa (...) ciało jeno na pid' (piędz, stopę) długie; głowa zaś wielka z długimi włosami i długą sędziwą brodą”<sup>49</sup>.

Wprawdzie często wspominany jest w opowieściach ludowych, ale nic bliżej nie wiadomo o przypisywanych mu czynnościach opiekuńczych.

Bardzo rozpowszechnione na Rusi już w XVII i XVIII wieku były wierzenia w różnorodne wizje *upiora* (*upyra*, *upyrza*) określanego też mianem „żywego trupa”, czyli zmarłego odwiedzającego żywych. Wierzenia te znalazły bogate odzwierciedlenie w licznych lokalnych opowieściach, wedle których miał nim być

„(...) człowiek mający dwa serca; jedno z nich przestaje bić ze śmiercią, drugie zaś żyje. I dlatego właśnie upiór nie daje spokoju po śmierci, włóczy się po wsi i straszy żyjących (...) Już na katefalku poznać upiora. Twarz jego nie okrywa się śmiertelną białością, ale jest czerwona, tak że weszło w przysłowie: »Czerwony jak upiór« (»Czerwony jak opyr«)”<sup>50</sup>.

Według innej jeszcze wersji stawać się nimi mieli ludzie poczęci w dniach: poczęcia św. Anny, zwiastowania Panny Marii oraz Podwyższenia Krzyża św. Występuje także pogląd, że co miesiąc na nowiu księżycu

„(...) upiory zbierają się albo na tysej górze, albo na rozstajnych drogach. Tam radzą ze starszyzną lub hulają, bo diabły często wyprawiają wesela, na które zawsze upiorów zapraszają”<sup>51</sup>.

Wedle innej wersji

„(...) upiory i wiedźmy (...) schadzać się miały w każdy czwartek po nowiu na Łyse-góry, gdzie odbywają walne swe sobory”<sup>52</sup>.

W opisach Kolberga poza *upiorami* znalazło się jeszcze miejsce i dla innych duchów, jak: pokuckie i huculskie *stradczęta* (zw. też *sostraczate*) – dusze dzieci zmarłych bez chrztu i najczęściej ukazujące się w postaci ptaka lelka (z rodzaju sowy); zycziliwe wobec ludzi, ale mogą im płać różne figle i psoty, a także huculskie *potopłenyki* i *ubyjnyki* – dusze ludzi, którzy utopili się czy zostali zabici w różnych bój-

<sup>47</sup> Tamże, t. 57: *Rus Czerwona*, cz. II/2, s. 1256.

<sup>48</sup> Tamże, t. 31, s. 92–93.

<sup>49</sup> Tamże, s. 104.

<sup>50</sup> Tamże, t. 57, s. 1260.

<sup>51</sup> Tamże, t. 51, s. 33.

<sup>52</sup> Tamże, t. 31, s. 207.

kach, a w ich pogrzebach nie brał udziału pop ani ksiądz; najczęściej ukazują się na miejscu swojej śmierci w naturalnej postaci na biało odzianej, a ich stosunek do żywych jest w zasadzie obojętny. Z duchami zmarłych związany jest *rachmanyn* – szczególnie duch podziemny.

„W Galicji wschodniej Rusini ciskają skorupy od jaj wielkanocnych do wody dla Rachmanina to jest dla władcy duchów nieboszczyków i święcą potem dzień dwudziesty, który się nazywa Rachmański Welykdeń (...) Na Ukrainie krąży też samo podanie i skorupy jaj wielkanocnych tak samo rzucają do wody; część zaś zakopują do ziemi aby była urodzajna”<sup>53</sup>.

Bogata jest też, zebrana przez Kolberga, dokumentacja dotycząca ukraińskich postaci półdemonicznych, w kręgu których szczególne miejsce przypada *wiedźmie* (*wid'ma*, *czarownica*). Ma ona, w świetle tradycji ludowej, posiadać moc czynienia czarów. Podejrzewana jest o utrzymywanie stosunków z diabłem, mającym być jej „opiekunem i w pewnych przez nią pożądanym razach, doradcą i powolnym sługą”<sup>54</sup>. Na jej usługach byli czarownicy zw. *opyr* – którzy mają

„(...) obowiązek służyć wiedźmom za konia (»perekydaje si w konie«), gdy takowe udają się na miejsca schadzek swych w wieczór przed każdym świętem uroczystym (głównie przed Bożym Narodzeniem, Jordanem, Wielkanocą, jak i w wieczór przed Jurjem (przed św. Heorhijem) (...) Wiedźma, która nie ma swego opyra, jedzie na miejsce schadzki na kociubie (»kocier-zi«), a popędza ją miotłą (»wynyk'om«) (...) Miejscem schadzek wiedźm jest zwykle jakaś niedostępna góra: »łyśa hora«”<sup>55</sup>.

Wzmiankowany uprzednio, w pracy Podbereckiego, podział wiedźm na rodowite oraz z własnego wyboru uzupełnia Kolberg o „(...) jeszcze i wiedźmy od djabła dane (nasłane) i te ostatnie jako najpotężniejsze są też i najniebezpieczniejsze”. Dodaje także funkcjonującą na Pokuciu klasyfikację wiedźm według posiadanych „specjalizacji”, albowiem:

„(...) bywają wiedźmy rozmaitych kondycji, a mianowicie: »wig'ma wid krów« czyli »wid mołoka« (odbierająca mleko od innych krów, a dająca je swoim) – »wig'ma bził« (odbierająca miód innym pszczołom dla siebie), »wig'ma wid owec«, – wid kiz (kóz), wid husyj, – wid swynyj, »wig'ma wid ryby« – (której się nadzwyczaj łatwo ryby dają łapać), »wid'ma wid hrybiw« (grzyb łatwo znachodząca), – »wid hadyniw«, która panuje nad gadzinami itp. Każda zaś wiedźma jednym tylko zatrudniać się zwykła rzemiosłem”<sup>56</sup>.

Z innych postaci półdemonów wskazać należy na *wovkuna* (*wolkułaka*, *wilkołaka*), czyli człowieka, który może zamieniać się w wilka albo staje się naprawdę wilkiem pod wpływem rzuconych przez czarownicę czarów. Według podania wołyńskiego, człowiek urodzony w szczególnym czasie musi na każdą noc przed wigilią świąt religijnych (zwłaszcza Bożego Narodzenia) opuścić dom i udać się na najbliższe rozstaje dróg, gdzie u stóp znajdującego się tam krzyża przemienia się w wilka i w towarzystwie innych wilków przebywa do rana. Po czym znowu przyjmuje postać ludzką i wraca do domu. Jest niebezpieczny dla ludzi w trakcie swej wilczej egzystencji<sup>57</sup>. Sam proces przemiany w wilka polegać miał na tym,

„(...) że »wovkun« (...) mają pod pachą jamkę, gdzie prawdopodobnie końce skóry się schodzą. Przez tę jamkę wywraca im się skóra, gdy przyjdzie chęć czy konieczność przerzucenia się

<sup>53</sup> Tamże, s. 105.

<sup>54</sup> Tamże, s. 108.

<sup>55</sup> Tamże, s. 109–110.

<sup>56</sup> Tamże, s. 113–114.

<sup>57</sup> Tamże, t. 36: *Wołyń*, s. 414–415.

w wolkuna, a to w ten mianowicie sposób, że postać ludzka idzie wtedy do środka, skąd natomiast wychodzi wilcza”<sup>58</sup>.

I kilka słów jeszcze warto wspomnieć o *planetnikach* (*chmurnikach*) mających posiadać szczególną praktykę odpędzania chmur burzowych i gradowych. Kolberg wzmiankuje o głośnym bieszczadzkim *chmarniku* Pirogu, który:

„(...) sływał na całą Werchowynę (...) Był to człowiek bogobojny i szanowany od wszystkich. Przed każdą burzą wychodził on na jakąś wyższą górę, zwracał się ku stronie, skąd burza nadchodziła, a modląc się, krzycząc z całej siły, szamotał się i walczył przeciw mocom nieczystym. Najczęściej zażegnał burzę i odgonił złego ducha, który ją prowadził”<sup>59</sup>.

Na postaci *planetnika* Piroga wypada zamknąć kolbergowski przegląd ludowej mitologii ukraińskiej i przejść do okresu międzywojennego (1918–1939). Obejmowało ono lata zasadniczego przełomu w prowadzeniu badań nad wierzeniami ludowymi. Miało wówczas miejsce tworzenie specjalistycznych ośrodków naukowych, wiążących pracę badawczą z działalnością dydaktyczną, jak też reprezentujących najnowsze szkoły i kierunki w etnologii światowej. Cechami charakterystycznymi zaistniałego przełomu były zwłaszcza:

1. Interdyscyplinarna refleksja nad badanymi zjawiskami wyobrażeń demonologicznych w kulturze ludowej;

2. Metodologia dialektyczna w praktyce badawczej (rozpatrywanie zjawisk w historycznych powiązaniach i na tle porównawczym).

W takim kontekście podejmowana była w tym okresie również refleksja nad ludową mitologią ukraińską. Stanowiła ona przedmiot zainteresowań głównie: Kalistrata Dobrzańskiego, Jana Falkowskiego, Adama Fischera (1888–1943) oraz Kazimierza Moszyńskiego (1887–1959). Ich rozważania w owym temacie poświęcone zostały nie tyle wyszukiwaniu i prezentowaniu nowych ujęć wyobrażeń i postaci demonologicznych ile odsłanianiu tajników ich funkcjonowania w kulturze ludowej. Takie wszakże działania w zasadzie wykonane już zostały przez ich poprzedników. Natomiast nowa sytuacja wymagała od ówczesnych badaczy raczej koncentracji uwagi na kwestiach kreślenia wizji narodowych bądź etnicznych systemów demonologii ludowej i na ich podstawie konstruowaniu zrębów porównawczego mitoznawstwa ludowego. Dobrzański w referacie *Demonologia ludu ukraińskiego* – będącego adaptacją pracy W. Hnia-tiuka: *Знадоби до галицько-руської демонології* – dokonał zwięzłej prezentacji wizji pewnej koncepcji systemu tejsze demonologii wraz z charakterystyką zawartych w niej wyobrażeń. Były to wyobrażenia postaci: *czartów* (*djabłów*); *strachów*; *krośnięt*; *brudu*; *śmierci i chorób* (*dżumy, febry, cholery, pomoru bydła*); *nieboszczyków*; *grzeszników*; *wisielców i topielców*; *demonów wodnych* (*wodianyków, bołotianyków, rusalek, morskich ludzi, zyron, meluzyn*); *upiorów i wilkołaków*; *duchów domowych* (*pasieczników, skarbników, dido, kapuszy, inkluzów*); *duchów leśnych* (*lisowyków, lisuni, tyzunów, czuhajstrów, navek*); *potewyk, mamun, peretestnyków* (*latawców*); innych (*moroki, duchy kopalniane, stradczał*); *wiedźm i czarownic*; *znachorów i czarodziej* oraz upersonifikowanych zjawisk i sił przyrody (*słońce, księżyc, gwiazdy, meteor-żmij, mróz, wiatr i huragan*). Z kolei Falkowski zaprezentował kilka wątków wierzeniowych obecnych w kulturze ludowej pogranicza łemkowsko-bojkowskiego dotyczących: in-

<sup>58</sup> Tamże, t. 31, s. 108.

<sup>59</sup> Tamże, t. 51, s. 50–51.

*kluz*, *chowańca* (opiekuńczego ducha domostwa i obejścia) oraz *bląda* (*bluda*). O tym ostatnim twierdzi, że

„(...) czepia się przede wszystkim ludzi pijanych, niepobożnych i zabobonnych i wodzi ich w jednym miejscu godzinami, tak że w zimie zamarzają czasem na śmierć”<sup>60</sup>.

Znacznie bogatsze pod względem treści są rozważania Fischera odnoszące się do całej Rusi (Ukrainy). Jednak zaprezentowane przez niego wyobrażenia demonologiczne nie stanowią szczególnego novum i w zdecydowanej większości wywodzą się z poznanych już poprzednich omówień innych autorów. Pewną wartość posiada natomiast jego koncepcja struktury wewnętrznej omawianej demonologii. Według poglądu Fischera, w opowiadaniach Ukraińców

„(...) szczególnie często spotyka się diabła, zwanego: czort, bis, djawoł, dit'ko, zły duch (...), którego wyobrażają sobie jako czarnego i włochoatego człowieczka, lecz o skrzydłach nietoperza i rogach na głowie, albo też z psim pyskiem, w szerokim kapeluszu, z ogonem i pazurami u rąk i nóg”<sup>61</sup>.

Postać ta umiejscowiona jest jakby poza ustalonymi rodzajami wyobrażeń demonologicznych, jak: a) domowe, opiekuńcze (*domowyk*, *pasicznik*, *skarbnik*, *dido*, *sporysz* [*sporych*]); b) leśne (*lisowyk*, *lisun*, *łyzun*, *czuchajster*, *niawky*); c) polne (*połewyk*, *rusalka polna*, *dzika baba* [pewna odmiana polskiej *południcy*]); d) wodne (*wodianyk*, *bołotianyk*, *topielec*, *rusalka*, *luzon*, *meluzyna*, *morski człowiek*); e) szkodliwe i niebezpieczne (*upir*, *mara*, *nieznycia*, *litawiec*, *stradczata*, *duch ziemny*). Odrębną zaś grupę stanowią postacie półdemoniczne, jak: *wowkuny*, *wieźmy*, *czariwnyki* (*charakternyki*) i *chmarnyki*. Natomiast u Moszyńskiego mamy do czynienia ze zjawiskiem włączania poszczególnych wątków demonologii ukraińskiej w znacznie szerszy zakresowo obszar demonologii słowiańskiej. Wyrażał on pogląd, że występujące w owym obszarze wątki demonologiczne składają się:

„(...) z zespołu wierzeniowych motywów, z których najczęściej jeden wyraźnie odgrywa rolę główną, tworząc proste krystaliczne jądro całego zespołu, inne zaś są podrzędne” ponadto wątki te „niemal nigdy nie stanowią wyłącznie własność jednego jakiegoś demona; owszem wędrują swobodnie; wiodąc poniekąd jak gdyby samoistny żywot; także geneza ich jest niesłychanie różnorodna”<sup>62</sup>.

Dany też pogląd spoczywał u podstaw konstruowanej przez niego wizji słowiańskiej mitologii niższej, w kręgu której znalazły określone miejsce także wyobrażenia demonologii ukraińskiej<sup>63</sup>. Na koniec należy dodać, że zawarte w *Kulturze ludowej Słowian* rozważania demonologiczne Moszyńskiego stanowią również syntezę efektów ponadstuletnich penetracji etnografów polskich w dziedzinie ukraińskich wierzeń ludowych. I należy przypuszczać, iż więcej nic już nowego w danych kwestiach nie będzie możliwe do odkrycia.

<sup>60</sup> J. Falkowski, *Kultura duchowa* [w:] J. Falkowski, B. Pasznyi, *Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim*, Tow. Ludozn., Lwów 1935, s. 87.

<sup>61</sup> A. Fischer, *Kultura duchowa* [w:] *Rusini. Zarys etnografii Rusi*, ZN Ossolineum Lwów 1928, s. 127.

<sup>62</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II: *Kultura duchowa*, cz. I, KiW, wyd. 2, Warszawa 1967, s. 602.

<sup>63</sup> Tamże, s. 598–705.